

## ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA: RESPON INTELEKTUAL MUSLIM

### Abstrak:

*Negara-negara Barat yang dominan secara politik dan ekonomi berusaha mendesak kebudayaannya terhadap negara-negara berkembang, tak terkecuali terhadap negara-negara muslim. Salah satu produk kebudayaan Barat yang kini menjadi perdebatan sengit di kalangan intelektual muslim adalah mengenai Hak-hak Asasi Manusia (HAM). Persoalan pentingnya adalah “bagaimana orang muslim memandang HAM?”. Hal ini penting, karena sebagian dari isi Deklarasi HAM itu berbeda (bertentangan) dengan Syari’ah. Tulisan ini merupakan deskripsi tentang respon intelektual muslim terhadap Hak-hak Asasi Manusia.*

*Mengenai HAM, respon masyarakat muslim terbelah menjadi tiga kelompok, yakni: konservatif, liberal dan pragmatis. Kelompok konservatif memandang bahwa sebagian dari ide-ide itu bertentangan dengan Syari’ah, karena itu tidak selayaknya orang muslim mengikuti konsep HAM. HAM merupakan produk partikular kebudayaan Barat.*

*Kelompok liberal memandang positif terhadap HAM. Perbedaan atau pertentangan antara HAM dengan beberapa ajaran dalam Syari’ah, dipandanginya sebagai tantangan bagi kaum muslimin untuk mengevaluasi konsep Syari’ah yang sudah “ketinggalan zaman”. HAM merupakan produk kebudayaan modern sedangkan Syari’ah merupakan sisa dari kebudayaan tradisional. Supaya masyarakat muslim bisa bergaul dalam kebudayaan modern, maka mesti memperbaharui konsep Syari’ah agar lebih sesuai dengan tuntutan modernitas.*

*Sedangkan kelompok ketiga berpandangan pragmatis. Kelompok ini merupakan jalan tengah untuk menjembatani antara dua pandangan yang berbeda secara diametral. Mereka bersikap eklektik dalam merumuskan peraturan-peraturan yang dipakai di negara-negaranya. Mereka mengambil beberapa prinsip Syari’ah sambil menyesuaikan dengan tuntutan-tuntutan modernitas.*

**Kata Kunci:** HAM, Syari’ah, Hukum Islam

## Pendahuluan

Pada pergantian milenium ini, dalam dunia politik global ditandai dengan dua peristiwa penting yang memiliki jangkauan yang sangat luas. Kedua kecenderungan tersebut sering berjalan secara kontradiktif. Gerakan pertama adalah usaha-usaha universalisasi ide-ide yang lahir dari kebudayaan dan sistem politik Barat, seperti demokrasi dan Hak-hak Asasi Manusia (HAM), agar diterima oleh kebudayaan dan masyarakat non-Barat.<sup>1</sup> Gerakan ini disponsori oleh negara-negara maju, Eropa Barat dan Amerika Serikat, yang selama ini dipandang sebagai negara kampium demokrasi dan HAM. Bahkan kini penerapan demokrasi dan Hak-hak Asasi Manusia bukan lagi sebagai *anjuran* tetapi menjadi *keharusan* yang mesti diterima oleh semua bangsa dan menjadi kebudayaan baru di era informasi ini. Sehingga hal itu sering dijadikan “senjata” oleh negara-negara maju untuk menekan negara-negara berkembang lainnya untuk mengikuti agenda-agenda politik dan ekonominya.

Gerakan kedua adalah penguatan politik identitas yang didasarkan pada isu-isu etnis dan agama pada wilayah publik. Munculnya gerakan kedua ini sebenarnya merupakan bentuk respon atau perlawanan terhadap gerakan yang pertama. Gerakan kedua ini terlihat dengan munculnya nasionalisme Hindu di India, bangkitnya gerakan fundamentalis-etnis-religius di Bangladesh dan munculnya gerakan-gerakan politik Islam di masyarakat muslim. Kerinduan terhadap bentuk otentik politik religius-etnis yang terbebas dari noda budaya Barat banyak dikemukakan oleh para tokoh agama dan politik di negara-negara non-Barat yang telah merdeka dari kolonialisme pada abad ini. Perlawanan terhadap hegemoni Barat itu adalah tumbuhnya gerakan terorisme yang peristiwa puncaknya adalah serangan terhadap simbol-simbol kekuasaan Amerika Serikat yang dikenal dengan peristiwa 11 September 2001. Munculnya gerakan religius-etnis ini milenium ini seolah untuk menegaskan bahwa keyakinan para pelopor modernitas mengenai kematian agama dan etnisitas seiring dengan kemajuan masyarakat adalah prematur.<sup>2</sup>

Kebangkitan gerakan etno-religius mengingatkan bahwa globalisasi kebudayaan yang begitu merajalela pada abad ini tidak membawa homogenitas kebudayaan yang sederhana yang selama ini menjadi wacana para pemikir modern. Alih-alih membuat segala sesuatu menjadi seragam, globalisasi justru menimbulkan semangat perebutan, perlawanan dan lokalisasi. Meningkatnya tuntutan akan otentisitas etnik dan agama di berbagai kawasan dunia adalah merupakan contoh yang menonjol mengenai kecenderungan ini. Karena sudah selayaknya

perdebatan tentang universalitas ide-ide yang berasal dari Barat, terutama tentang HAM dan tuntutan otensitas religius menjadi hal penting yang akan menjadi fokus kajian dalam tulisan ini.

Internasionalisasi gagasan-gagasan yang berasal dan dijabarkan di belahan bumi Barat itu ditandai dengan kemunculan beberapa perjanjian internasional tentang Hak Asasi Manusia, seperti Deklarasi Universal Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang HAM pada tahun 1948, dan dua perjanjian Internasional, pertama tentang Hak-hak Sipil dan Politik; kedua tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya pada tahun 1966.<sup>3</sup>

Penerapan standar HAM internasional dalam negara-negara muslim menimbulkan polemik yang sangat hebat. Perdebatan tentang HAM bukan saja didasarkan adanya beberapa pertentangan dengan syari'ah (hukum Islam) tetapi juga ada keterkaitan erat dengan masalah-masalah politik dan ekonomi antara negara-negara muslim dan Barat, seperti permasalahan penentuan nasib sendiri bangsa Palestina, persoalan minyak bumi dan sebagainya.

Tulisan ini akan menganalisis tentang perdebatan mengenai penerapan standar HAM internasional yang terjadi di negara-negara muslim. Kemudian sikap yang diambil oleh beberapa negara muslim untuk mengakomodasi prinsip-prinsip HAM dalam aturan perundangan mereka. Namun sebelum mengkaji hal-hal tersebut, akan dibahas tentang sejarah pertumbuhan HAM di Eropa, sebagai landasan perbandingan penerapannya di negara-negara muslim.

### Sejarah Singkat HAM di Barat

Hak-hak Asasi Manusia (HAM) merupakan produk dari kebudayaan manusia modern, meskipun beberapa unsur yang membentuk konsep tersebut bisa diketemukan pada masyarakat-masyarakat pra modern. Kitab-kitab suci yang dimiliki oleh para pemeluk agama telah menempatkan martabat manusia sebagai pusat perhatiannya. Namun demikian, konsep tersebut mengalami kematangannya dan menjadi isu yang sangat penting dalam hubungan antar bangsa baru terjadi pada masa modern ini. Lebih khususnya, konsep HAM baru diberlakukan secara formal sebagai sebuah aturan hukum yang resmi dan diakui secara politik adalah pada *the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* yang diambil dari *French National Assembly* pada tahun 1789 dan *Bill Rights* yang terdapat pada konstitusi Amerika Serikat. Dalam deklarasi tersebut dinyatakan bahwa Hak Asasi Manusia didefinisikan sebagai hak-hak alami.<sup>4</sup>

Hak asasi adalah hak-hak yang dimiliki manusia karena

kemanusiannya. Hak tersebut melekat pada diri kemanusiannya sehingga tanpa hal tersebut, eksistensinya di dunia ini dipandang tidak manusiawi. Hak asasi manusia tidak dapat dicabut, tidak dibatasi oleh peran atau dikondisikan oleh status yang dimiliki seseorang. Karena hak asasi manusia itu adalah sesuatu yang mendasar maka dijadikan sebagai titik keberangkatan (*starting point*) dalam pembentukan moralitas politik dalam masyarakat yang mesti dihormati dan dihargai. Hak-hak kolektif atau kelompok menjadi tidak berarti apabila tidak menghormati hak-hak individu.<sup>5</sup>

Asal usul terbentuknya prinsip-prinsip hak asasi manusia yang kita pahami sekarang ini tidak bisa dilepaskan dari proses kesejarahan pemikiran filsafat dan politik di masyarakat Eropa dan Amerika Serikat. Konsep tentang hak asasi manusia merupakan buah dari gerakan pencerahan (*enlightenment*) yang melanda Eropa pada abad ke 17 dan 18. Karena itu munculnya konsep hak asasi ini tidak terlepas juga dari kemunculan modernitas dalam bidang ekonomi dan industri.<sup>6</sup>

Para filosof Eropa, di masa-masa awal gerakan pencerahan, memiliki pandangan mekanis terhadap alam, yang dipicu oleh pemikiran-pemikiran Newton. Temuan-temuan Newton tentang alam yang bisa dipahami secara rasional dan bisa kendalikan oleh manusia telah mengguncang pandangan epistemologi yang dominan saat itu, sehingga menggoyang semua konsepsi ilmiah dan filsafat yang menguasai pemikiran manusia abad pertengahan.

Seperti sudah diketahui secara luas, Newton memformulasikan adanya hukum gravitasi. Formulasi tersebut dalam bentuk hukum matematika (fisika) sehingga bersifat rasional, sistematis dan terukur. Temuan tersebut membentuk konsepsi bahwa sistem alam dan sistem akal merupakan dua fenomena dari hakikat yang sama. Karena itu, pengertian tentang “alam” adalah bukan semata benda mati yang terhampar di hadapan manusia, tetapi sebuah sistem rasional bagi segala sesuatu, yakni sistem yang bersifat universal dan mencakup semua yang ada di alam, termasuk di dalamnya manusia itu sendiri.<sup>7</sup>

Adanya temuan tersebut mendorong orang untuk berpikir bahwa adanya kesamaan antara sesuatu yang bersifat alamiah dan yang bersifat rasional, dengan asumsi bahwa apa yang ada di alam tunduk pada sistem yang canggih, seperti halnya peralatan yang ada dalam bagian tertentu dalam sebuah sistem (mesin) selalu tunduk pada keseluruhan sistem tersebut. Hal itu dapat dicerna dan dipahami oleh akal. Dengan kata lain, apa yang tampaknya rasional, yakni yang dapat diterima oleh akal adalah alamiah, yaitu sesuai dengan alam.

Dengan demikian, tugas akal adalah menyingkap sisi alamiah, yakni sisi rasional di segala bidang. Akibat pandangan tersebut, hal-hal yang dianggap tidak rasional di lempar ke belakang sebagai sesuatu yang tidak alamiah, yakni sebagai tambahan yang terakumulasi dalam kesejarahan manusia yang disebabkan dari sikap taklid, akibat dari keengganan untuk mempergunakan potensi akal yang dimilikinya. Berkat adanya temuan-temuan penelitian tentang fenomena-fenomena alam, muncul keyakinan bahwa pergerakan alam ini diatur oleh sebuah sistem yang dapat dipahami secara rasional. Sistem seperti itu bersifat universal.<sup>8</sup>

Pemikiran tentang adanya hukum universal tentang hakikat alam pada akhirnya berimbas pula dalam memahami kehidupan manusia. Muncul keyakinan bahwa dalam kehidupan manusia pun terdapat sesuatu yang alamiah yang bersifat universal. Pemikiran seperti itu mendorong beberapa kaum terpelajar bangsa Eropa untuk mempelajari kehidupan berbagai masyarakat yang secara kebudayaan belum banyak mengalami perkembangan, yakni yang dikenal dengan masyarakat primitif. Maka muncul studi tentang masyarakat Indian di Amerika, suku Aborigin di Australia dan suku-suku lain yang dianggap primitif. Studi tentang “masyarakat primitif” itu melahirkan konsepsi “kondisi alamiah” dalam kehidupan manusia. Kondisi tersebut dipandangan sebagai “zaman emas” karena kehidupan manusia berjalan sesuai dengan kondisi alamiah, belum ditentukan oleh peraturan-peraturan yang dibuat oleh para raja atau para penguasa yang bertujuan untuk kepentingan kekuasaannya.

Para pemikir politik modern di Eropa abad ke-17 dan ke-18, menghipotesakan bahwa “kondisi alamiah” manusia lebih dahulu dari pada sistem kemasyarakatan dan kekuasaan politik. Atas dasar tersebut, John Locke (1632-1704), filosof Inggris, merupakan orang yang dianggap sebagai pelopor dalam merumuskan adanya hak-hak asasi yang dimiliki manusia. Hak-hak asasi tersebut merupakan “kondisi alamiah” dalam kehidupan manusia. Karena hak-hak asasi itu bersifat alamiah maka bersifat universal, tidak tergantung pada situasi dan kondisi yang melingkupi kehidupan seorang individu dalam suatu masyarakat.<sup>9</sup>

Dengan demikian, “kondisi alamiah” adalah kondisi kebebasan dan persamaan yang ada pada manusia sebelum adanya kekuasaan yang membatasi mereka untuk menggunakannya. Dalam hal ini, manusia adalah makhluk yang dilahirkan secara bebas dan sama dalam menjalin hubungan dengan sesamanya. Karena kebebasan dan persamaan merupakan hak alamiah bagi manusia dan juga bagian dari sistem alam. Dari konsep tentang “hak-hak alamiah” inilah pengertian tentang Hak Asasi Manusia disandarkan, sehingga dikenal adanya postulat bahwa

HAM adalah hak alamiah bagi manusia.

Jelaslah bahwa upaya mengembalikan hak asasi manusia pada “alam” merupakan upaya untuk mendasarkan hak-hak tersebut pada otoritas yang mendahului segala macam otoritas, sebab alam mendahului semua kebudayaan dan peradaban, masyarakat dan negara. Yang lebih penting lagi, alam merupakan otoritas universal dan mutlak. Karena itu hak-hak yang dibangun di atasnya adalah hak-hak universal dan mutlak pula.<sup>10</sup>

Dalam menempuh kehidupan di dunia ini, manusia tidak bisa hidup tanpa manusia lainnya. Karena itu sesungguhnya “kondisi alamiah” kehidupan manusia bukanlah suatu kekacauan tetapi keteraturan berkat adanya jalinan antara setiap individu, seperti yang terjadi dalam sistem “hukum alam”; setiap bagian merupakan hal yang tak terpisahkan dari sistem yang lebih besar. Bagian-bagian dari sistem tersebut yang membentuk sistem yang lebih lebih besar yang akhirnya membentuk “hukum alam”. Demikian juga dengan kehidupan manusia ketika membentuk suatu masyarakat. Masyarakat merupakan kumpulan dari beberapa individu yang sepakat membentuk komunitas. Dalam komunitas tersebut, masing-masing individu membuat kesepakatan-kesepakatan yang menjamin keberlangsungan kehidupan bersama. Dengan adanya perjanjian tersebut, setiap individu merasa terjamin dan dimungkinkan untuk menjalankan hak-haknya, menghormati hak orang lain karena ia merupakan bagian dari komunitasnya dan tunduk pada ketentuan yang dibuatnya. Dari sinilah muncul hipotesa bahwa kehidupan masyarakat sesungguhnya merupakan *kontrak sosial* antara individu yang terlibat di dalamnya. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh Jean Jacques Rousseau (1778-1712), tentang proses pembentukan masyarakat.<sup>11</sup>

Konsep tentang kontrak sosial ini dielaborasi oleh Rousseau lebih lanjut sehingga “hak-hak alamiah” yang dimiliki setiap orang menjadi “hak-hak sipil”. Ringkasan penjelasan Rousseau adalah bahwa manusia secara alamiah tidak dapat hidup sendirian, tetapi ia harus berkelompok dengan orang lain yang memiliki kesamaan dengannya. Karena keinginan setiap individu berbeda-beda bahkan kerap kali saling bertentangan maka kelompok mereka tidak akan bertahan kecuali jika dibangun di atas “perjanjian” di antara mereka. Masing-masing individu berusaha untuk membatasi hak-hak demi kelompok afiliasinya. Kelompok tersebut dipersonifikasikan dengan negara yang dianggap mewakili semua orang untuk mengatur pelaksanaan hak-hak mereka. Perubahan hal tersebut menjadikan “hak-hak alamiah” yang dimiliki

setiap orang menjadi “hak-hak sipil” karena kini menjadi warga dari suatu negara, dengan kebebasan dan persamaan tetap menjadi substansi hak-hak sipil tersebut.

Proses pembentukan pemikiran tersebut melalui jalan yang rumit. Hal ini memang terkait dengan bentuk-bentuk otoritarianisme dan absolutisme kekuasaan para raja di Eropa. Adanya pemikiran yang dikemukakan oleh John Locke dan J.J. Rousseau merupakan salah satu bentuk perlawanan terhadap kekuasaan politik para raja itu. Karena itu, pelebagaan hak-hak asasi manusia menjadi konsitusi di negara-negara Eropa diawali dengan gerakan pembebasan atas absolutisme kekuasaan. Para pendukung gerakan pembebasan ini mengidentifikasi sebagai penganut paham liberal. Gerakan tersebut yang pada akhirnya mendorong lahirnya Deklarasi Kemerdekaan Amerika Serikat tahun 1776 dan Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dan Warga Negara Perancis. Deklarasi tersebut yang banyak dipandang sebagai tombak-tombak konstitusional dalam perlindungan terhadap penerapan hak asasi manusia melalui institusi negara.<sup>12</sup>

### **Hak Asasi Manusia dalam Tradisi Islam**

Pada tahap selanjutnya, konsep tentang Hak Asasi Manusia yang telah menjadi dasar konstitusi di banyak negara-negara Eropa dan Amerika mengalami proses universalisasi. Negara-negara maju, yang mayoritas berasal dari Eropa, yang menjadi sponsor utama pendirian Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), berusaha untuk menjadikan hak asasi manusia menjadi dasar bagi semua konstitusi negara di dunia. Setelah melalui proses perdebatan panjang, maka pada tanggal 10 Desember 1948 disahkan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

Pendeklarasian universalitas HAM tersebut mengundang reaksi dari banyak negara. Karena itu, pada saat pendeklarasiannya banyak negara yang tidak mendukung. Pada saat pembahasan dokumen internasional tersebut, perwakilan Arab Saudi di PBB, al-Barudi mengajukan beberapa ketidaksetujuannya terhadap beberapa pasal yang terdapat dalam draf deklarasi HAM tersebut. Al-Barudi menyatakan bahwa draf deklarasi itu sebagian besar didasarkan pada pola-pola dominasi kultur Barat, pola-pola yang sering kali “berbeda dengan pola-pola kultur negera-negara Timur”.<sup>13</sup>

Ketidaksetujuan terhadap universalitas HAM, pada gilirannya berujung pada adanya evaluasi terhadap “Deklarasi Universal HAM” itu sendiri, dengan tujuan untuk menemukan formulasi baru yang menghormati berbagai ketetapan dan partikularitas semua budaya. Reaksi

semacam itu diwujudkan dalam berbagai usaha untuk membuat berbagai macam rancangan hak asasi manusia dalam Islam atau menurut pandangan Islam. Hal itu nampak dari beberapa usaha yang dilakukan oleh beberapa kelompok dalam masyarakat muslim atau pun beberapa negara muslim, seperti Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dan Kewajiban-kewajibannya dalam Islam yang diterbitkan oleh Rabithah al-'Alam al-Islami pada tahun 1979, Penjelasan Universal bagi Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam yang dikeluarkan oleh Majelis Islam Eropa di London tahun 1981, Konvensi Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam yang diterbitkan pada Konferensi Puncak Organisasi Islam di Thaif pada tahun 1989 yang kemudian disempurnakan pada pertemuan tahun 1990 di Kairo.<sup>14</sup>

Adanya kebutuhan untuk melakukan evaluasi terhadap Deklarasi Universal HAM dengan membuat Deklarasi HAM dalam Islam dikarenakan sebagian negara-negara Islam memandang ada beberapa prinsip yang berbeda antara Islam dan Barat. Persoalan yang utama adalah tentang individu. Lahirnya pemikiran tentang hak asasi manusia di Eropa adalah jelas dari kebutuhan akan perlunya penghormatan terhadap individu. Karena itu dasar-dasar dari pembentukan hak asasi manusia adalah lahir dari nilai-nilai kebudayaan individualistik bangsa-bangsa Eropa dan Amerika.

Prinsip Barat tersebut dianggap bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam masyarakat muslim yang lebih mengutamakan solidaritas sosial dari pada kepentingan individu. Karena itu, ajaran Islam tidak menawarkan gagasan tentang hak-hak individu. Konsep tentang hak-hak asasi manusia *qua* manusia tidak dikenal dalam Islam. Ajaran Islam lebih banyak menunjukkan keistimewaan-keistimewaan manusia dari pada hak-hak dasar yang dimilikinya.<sup>15</sup>

Dalam ajaran Islam, yang memiliki hak hanya Allah bukan manusia. Karena itu, hanya Allah yang memiliki kebebasan mutlak. Kebebasan manusia terdapat dalam penyerahan total terhadap kehendak illahi. Kemuliaan seseorang itu tidak terletak karena hak yang dimilikinya, tetapi tergantung pada perbuatan dan kedekatannya dengan Allah. Meskipun dikenal konsep tentang hak dalam ajaran Islam, tetapi tidak bermakna sebagai sesuatu yang melekat pada diri individu sebagai manusia. Hak dalam ajaran Islam memiliki makna terkait dengan kewajiban sosial atau tugas. Karena itu, yang utama dalam Islam adalah menjalin solidaritas sosial bukan menuntut hak yang bersifat individualis.



## Pertentangan Syari'ah dengan HAM

Pemahaman adanya pertentangan antara Islam dan HAM sebenarnya berangkat dari adanya beberapa ketentuan syari'ah (*fiqh*) yang berlawanan dengan beberapa ketentuan HAM. Hal ini memang disebabkan oleh berbagai faktor yang melingkupi konsep tentang syari'ah dan HAM, terutama faktor perbedaan pengalaman kesejarahan yang dilalui oleh masyarakat muslim dan Barat.

HAM yang merupakan produk dari kebudayaan modern tentang martabat manusia jelas memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan konsep yang terdapat dalam hasil pemikiran dari kebudayaan pra modern. Modernitas, menurut Bassam Tibi, memiliki dua dimensi, yakni kultural dan struktural-institusional. Modernitas kultural adalah "prinsip subjektivitas" yang didefenisikan oleh Jurg n Habermas, yakni kebudayaan yang dibangun di atas penghormatan manusia sebagai makhluk (1) individual, (2) yang memiliki kebebasan dan kemampuan untuk menundukkan tradisi ke pemikiran kritis, (3) otonomi tindakan individu, dan (4) pandangan dunia yang terpusat pada manusia. Sedangkan modernitas institusional terwujud dalam bentuk ilmu dan teknologi sebagai prestasi-prestasi instrumental.<sup>16</sup>

Negara-negara non-Barat, termasuk di negara-negara muslim, pada umumnya lebih terbuka kepada modernitas institusional yang terlihat dalam bentuk hegemoni dan superioritas teknologi, ekonomi dan militer Barat. Sedangkan pada modernitas kultural, pada umumnya negara-negara non-Barat, menolaknya karena dipandang sebagai bagian dari westernisasi terhadap kebudayaan masyarakat Timur. Sehingga yang terjadi adalah derasnyanya arus ilmu, teknologi dan ekonomi Barat menguasai masyarakat Timur tanpa diikuti oleh perubahan mentalitas kebudayaan. Maka yang terjadi adalah "benturan peradaban" antara peradaban Barat dengan peradaban Timur, khususnya peradaban Islam.

Diakui bahwa syari'ah yang dipahami selama ini oleh mayoritas muslim sebagai "hukum Islam" adalah produk pemikiran abad pertengahan. Sebagai sebuah hasil pemikiran, maka ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam syari'ah pun tidak bisa dilepaskan dari determinasi sejarah yang membentuknya. Oleh karena itu, apabila ketentuan-ketentuan syari'ah tersebut dihadapkan dengan ketentuan-ketentuan yang dihasilkan dari pemikiran modern, seperti HAM, maka akan didapatkan beberapa kesejajanan, bahkan pertentangan.<sup>17</sup>

Meskipun secara tegas dijelaskan dalam prinsip-prinsip syari'ah bahwa semua orang itu sama kedudukannya di depan Allah, tetapi secara tradisional hak-hak yang dimiliki antara lelaki dan perempuan muslim

tidak sama. Begitu pula hak antara orang muslim dengan penganut agama lain adalah berbeda. Sehingga diskriminasi terhadap perempuan dan minoritas non-muslim terus terjadi. Begitu pula dalam kasus hukum pidana Islam tradisional yang masih memberlakukan bentuk-bentuk hukuman badan yang, berdasarkan standar Hak Asasi Manusia, dinilai sebagai kejam dan merendahkan.<sup>18</sup>

#### *a. Status Hukum Perempuan*

Hampir semua sarjana sepakat bahwa kedatangan Islam di negeri Arab telah memperbaiki kedudukan ke dalam tingkatan yang sangat penting. Pada masa pra-Islam, perempuan hanya dipandang sebagai obyek perdagangan dan tidak bisa mendapatkan warisan dari orang tua atau kerabatnya. Setelah kedatangan Islam, perempuan dipandang sebagai manusia yang harus dihormati dan tidak boleh dijadikan obyek perdagangan atau seksual kaum lelaki. Karena itu, ketika terjadi pernikahan maka ia berhak untuk melakukan kontrak perkawinan yang harus dipenuhi oleh pengantin laki-laki. Begitu pula kalau orang tua, suami atau kerabatnya meninggal dunia, ia berhak mendapatkan warisan.

Namun demikian, pemikiran tentang kesetaraan gender tentu tidak dikenal dalam konsep syari'ah tradisional. Karena itu, secara teroris, laki-laki diizinkan untuk melakukan poligami dengan empat orang perempuan dalam kondisi tertentu. Poligami, yang sebenarnya merupakan bagian dari cara memberikan perlindungan terhadap para janda dan anak yatim dalam masyarakat pra modern, tentunya kini merupakan cerminan dari diskriminasi dalam gender. Dalam soal pernikahan pun, suami masih memiliki hak yang lebih besar dari isterinya. Seorang suami bisa menceraikan isterinya kapan pun tanpa perlu adanya persetujuan dari isteri. Meskipun dalam beberapa negara muslim, kekuasaan suami tersebut mulai dibatasi.

Pandangan bahwa syari'ah itu diskriminatif terhadap perempuan juga terlihat dalam pembagian harta warisan. Laki-laki mendapat dua kali lebih besar daripada bagian yang diterima perempuan. Begitu pula dalam memberikan kesaksian dalam suatu perkara. Kesaksian perempuan dipandang memiliki bobot yang tidak sama dengan laki-laki. Kesaksian dua orang perempuan sama dengan kesaksian seorang laki-laki.<sup>19</sup>

Dalam bidang sosial atau politik pun, perlakuan terhadap laki-laki dan perempuan berbeda. Di beberapa negara Islam, perempuan masih dilarang untuk menduduki jabatan-jabatan tertentu, seperti hakim atau anggota parlemen. Bahkan di Arab Saudi perempuan dilarang untuk mengendarai mobil.

### *b. Pembatasan Kebebasan Beragama*

Dalam ajaran Islam ditegaskan bahwa “tidak ada paksaan dalam agama”. Karena itu semenjak awal, orang muslim memberikan toleransi yang besar terhadap minoritas pemeluk agama lain yang hidup dalam kekuasaan politik Islam. Para pemeluk non-Islam itu mendapat perlindungan dari para penguasa muslim untuk menjalankan peribadatan yang sesuai dengan keyakinannya. Mereka itu dikenal sebagai *dzimmi* (yang dilindungi). Bukti sejarah pun menunjukkan bahwa beberapa minoritas Kristen dan beberapa pemeluk agama yang lainnya lebih suka tinggal di bawah pemerintahan Islam untuk menghindari siksaan dari penguasa Kristen di Bizantium dan Habsburg. Karena itu mengenai toleransi beragama, Islam memiliki catatan sejarah yang lebih baik dari pada Kristen.<sup>20</sup>

Namun demikian toleransi tradisional yang terdapat dalam Islam memang sangat terbatas apabila dibandingkan dengan kebebasan beragama yang terdapat dalam ketentuan Hak Asasi Manusia yang mengakui perbedaan keyakinan atas dasar persamaan. Secara jelas, negara Islam tradisional masih membedakan kedudukan dan hak-hak orang berdasarkan keyakinan agamanya. Hanya orang muslim yang memiliki hak penuh sebagai warga masyarakat politik. Sedangkan penganut agama monoteis lainnya, yang dikenal dengan *ahl al-kitab*, seperti Yahudi, Kristen dan Zoroaster, hanya menikmati atonemi dalam bidang administratif yang menyangkut dirinya, hukum agama dan hukum keluarga. Meskipun mereka mendapat status perlindungan (*dzimmi*) tetapi mereka mendapat beberapa perlakuan diskriminasi. Mereka tidak boleh menjadi tentara dan wajib membayar pajak khusus yang dikenal dengan *jizyah*. Tempat ibadahnya tidak boleh lebih indah atau lebih besar dari mesjid yang ada di sekitarnya.<sup>21</sup>

Pembatasan kebebasan dalam beragama juga nampak dalam ketentuan tentang pelarangan pernikahan antara wanita muslimah dengan laki-laki non-muslim, meskipun laki-laki muslim dibolehkan menikahi perempuan dari *ahl al-Kitab*. Demikian pula adanya keharusan bahwa anak yang lahir dari perkawinan campuran tersebut untuk menganut Islam. Hal ini jelas bertentangan pasal 16 Deklarasi Universal HAM yang secara eksplisit mengakui adanya hak untuk menikah “tanpa batasan ras, kebangsaan dan agama”.

Dalam syari'ah, toleransi kebebasan beragama hanya diberikan kepada penganut agama-agama monoteis, tetapi tidak kepada penganut politeis dan atheis. Meskipun dalam realitas di negara-negara muslim, para penganut politeis atau penganut agama-agama lokal diperlakukan

sama seperti penganut agama *ahl al-kitab*. Hal yang paling mendapat sorotan tentang pembatasan kebebasan dalam beragama adalah pelarangan orang yang telah menganut Islam kemudian keluar menganut agama lain (*riddah*). Orang yang melakukan hal tersebut dianggap sebagai penghianat dengan ancaman hukuman mati. Hal tersebut jelas melanggar pasal 18 Deklarasi Universal HAM yang menjamin kebebasan beragama termasuk kebebasan untuk merubah agama atau keyakinannya tersebut.<sup>22</sup>

Meskipun konsep tentang *riddah* sudah jarang dimasukkan dalam konstitusi negara-negara muslim, tetapi perlakuan terhadap yang melakukan diskriminasi terhadap penganut keyakinan itu masing nampak telanjang. Para penganut Bahai di Iran dan Ahmadiyah masih mendapat perlakuan diskriminatif. Mereka sering mendapatkan kekerasan, ancaman, penghancuran hak milik dan paksaan untuk meninggalkan keyakinannya.

### *c. Hukuman Badan*

Syari'ah tradisional secara jelas menyatakan bahwa ada hukuman badan terhadap orang yang terbukti melakukan kejahatan, seperti potong tangan kanan bagi pencuri, potong tangan dan kaki bagi para pelaku perampokan dan rajam (dilempar dengan batu) bagi pelaku zina. Praktek pemberlakuan hukuman badan, dengan alasan menerapkan syari'ah, masih dapat dijumpai di beberapa negara Islam, seperti Arab Saudi, Iran dan Pakistan. Meskipun mayoritas negara-negara muslim lainnya sudah tidak menerapkan lagi, tetapi praktek penggunaan cambuk untuk beberapa kejahatan masih banyak ditemui di beberapa negara muslim.<sup>23</sup>

Beberapa organisasi HAM internasional dan PBB berulang kali mengutuk praktek penerapan hukuman badan karena dipandang sebagai hukuman kejam dan merendahkan martabat manusia. Penerapan hukuman badan bagi para pelaku kejahatan dianggap sebagai sisa-sisa dari kebudayaan masyarakat primitif.

## **Pandangan Muslim Kontemporer Terhadap HAM**

Seperti sudah dijelaskan di awal bahwa konsep tentang HAM merupakan representasi dari standar kehidupan modern dalam bidang politik dan hukum yang dalam beberapa hal akan bertabrakan dengan aturan normatif tradisional, seperti konsep syari'ah. Namun demikian, Hak Asasi Manusia tidak berarti lebih superior atau bertentangan secara keseluruhan dengan ajaran atau tradisi agama. Hal ini dikarenakan cakupan wilayah HAM adalah sangat terbatas, yakni hanya memfokuskan

pada standar dasar dalam bidang politik dan hukum. Hak Asasi Manusia tidak menawarkan jawaban terhadap persoalan eksistensial hidup mati manusia. HAM tidak dimaksudkan untuk mencakup semua aspek kehidupan manusia dan juga tidak berpretensi untuk menyerap atau menggantikan semua agama dan tradisi kebudayaan dunia. Secara singkat, HAM tidak dalam posisi untuk bersaing dengan kebudayaan atau tradisi keagamaan secara langsung, tetapi konsentrasi pada aspek politik dan hukum dalam kehidupan manusia.<sup>24</sup>

Pada saat yang sama, HAM yang bertumpu pada pemikiran tentang martabat manusia juga ditemukan dalam berbagai macam budaya dan tradisi keagamaan. Karena itu, meskipun HAM itu tidak berasal dari berbagai macam tradisi keagamaan secara langsung, tetapi bukan hal yang asing bagi sebagian besar agama yang menghormati martabat manusia. Dengan lebih fokus ke permasalahan martabat manusia, sebenarnya memungkinkan adanya rekonsiliasi secara kritis antara keunikan tradisi keagamaan dan universalitas Hak Asasi Manusia.<sup>25</sup>

Namun demikian, untuk menempuh jalan seperti itu bukanlah mudah. Masing-masing pihak, baik dari pemeluk agama maupun dari pendukung HAM, sering melakukan klaim-klaim eksklusivitas sehingga sulit bisa berdialog secara jujur. Dalam memberi respon terhadap universalitas HAM, kalangan pemeluk agama pun terbelah. Kelompok pertama memandang positif terhadap Hak Asasi Manusia. Kelompok ini umumnya menolak apabila HAM itu dipandang sebagai konsep yang asing dan dasarnya memusuhi kebudayaan tradisional. Kelompok kedua memandang secara tidak kritis bahwa HAM itu adalah produk eksklusif dari suatu kebudayaan. HAM dipandang sebagai produk yang lahir dari kebudayaan Barat. Karena itu sangat berlebihan apabila dipaksakan untuk diterapkan di negara-negara non-Barat yang mempunyai kebudayaan berbeda.<sup>26</sup>

Untuk bisa menyelesaikan persoalan sikap dari kedua kelompok keagamaan tersebut dibutuhkan pengkajian secara mendalam dan kritis tentang sumber-sumber tradisi dan modernitas. Pengkajian tentang sumber-sumber tradisi secara kritis, karena sering dipakai oleh pemeluk agama sebagai senjata untuk menunjukkan otensitas diri kelompoknya, pada gilirannya juga akan mendorong pandangan yang kritis terhadap modernitas.

Pada paragraf berikut ini akan diketengahkan beberapa pandangan intelektual muslim kontemporer terhadap HAM. Perdebatan tentang HAM di kalangan intelektual muslim berlangsung sangat sengit, yang tidak jarang menimbulkan friksi. Perdebatan tersebut terbagi secara

garis besar menjadi dua aliran: konservatif dan liberal. Akan dilihat juga usaha-usaha untuk menjembatani kedua aliran tersebut melalui jalan pragmatis. Namun demikian pembagian pendekatan tersebut sama sekali tidak berpretensi akan memberikan struktur yang memadai untuk berbuat adil terhadap kerumitan yang didapatkan dalam perdebatan HAM di negara-negara muslim.

*a. Pandangan Konservatif*

Ketika Majelis Umum Perserikatan Bangsa-bangsa memutuskan untuk mensahkan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pada 10 Desember 1948, Duta Besar Arab Saudi untuk PBB merasa keberatan terhadap pasal 18 mengenai kebebasan beragama, khususnya mengenai hal untuk berubah keyakinan atau agama. Pada akhirnya Arab Saudi, Afrika Selatan dan beberapa negara komunis bersikap *abstain* ketika dilakukan voting, tidak ada negara yang menolak deklarasi tersebut. Sikap *abstain* Arab Saudi tersebut merefleksikan keengganan pemerintah Islam konservatif untuk mensahkan konsep emansipatoris hak asasi manusia, sebuah konsep yang dianggap sebagai asing dan merusak tradisi Islam.

Tanggapan agak berbeda dari sudut pemikiran konservatif terhadap konsep Deklarasi Universal HAM datang berasal dari Abu al-'Ala Maududi, seorang cendekiawan asal Pakistan, yang karya-karyanya banyak menginspirasi gerakan fundamentalisme Islam. Selain menolak konsep universalitas HAM, ia juga berusaha untuk merumuskan ulang tentang definisi hak dalam kerangka Islam. Di dalam bukunya yang sangat terkenal, *Human Rights in Islam*, Maududi menegaskan bahwa Hak Asasi Manusia merupakan produk dari kebudayaan Barat yang berusaha dipaksakan untuk diterima oleh negara-negara non-Barat. Hal ini berasal dari asumsi orang-orang Barat sendiri yang merasa diri lebih unggul dari bangsa-bangsa lain di dunia, karena itu seolah mereka berhak untuk mendesak ide-ide yang dianggap lebih maju ke bangsa-bangsa lain yang masih diliputi kebodohan dan belum sepenuhnya menyadari eksistensi diri sendiri.<sup>27</sup>

Dalam karyanya tersebut, Maududi berusaha untuk menyelaraskan hak-hak asasi dengan *syari'ah* tradisional tanpa berusaha untuk menelusuri kemungkinan adanya ketegangan dan konflik antara keduanya. Dalam pandangannya, hak asasi manusia hanya salah satu bagian dari ajaran Islam. Berdasarkan hal tersebut, isi emansipatif HAM menjadi terdistorsi, kalau bukan hilang seluruhnya. Hal tersebut nampaknya jelas ketika membahas tentang "persamaan manusia", Maududi hanya menentang pembedaan dalam hak berdasarkan "warna

kulit, ras, bahasa atau bangsa”<sup>28</sup> tanpa menyebutkan gender dan agama dalam konteks ini. Ia nampaknya mengabaikan fakta bahwa pemikiran tentang HAM, sebagaimana yang telah menjadi standar internasional, mengharuskan adanya pengakuan persamaan secara universal. Dengan demikian konsep tersebut jelas melewati batas-batas pengakuan persamaan yang ditetapkan *Syari’ah*, karena konsep universal HAM secara eksplisit mencakup persamaan antara laki-laki dan perempuan serta antara berbagai pemeluk agama. Secara jelas, Maududi memiliki pandangan yang lebih terbatas tentang ide persamaan. Oleh karena itu ia nampaknya tidak berusaha untuk mengkaji secara kritis tentang masih berlanjutnya diskriminasi terhadap perempuan dan terhadap minoritas agama di negeri-negeri muslim.

Dalam membahas tentang hak-hak perempuan, Maududi lebih cenderung untuk menulis: “Penghormatan terhadap Kesucian Perempuan”. Karena itu, ketika memberikan tanggapan terhadap buku karya Maududi tersebut, *Feminis Pakistan*, Riffat Hasan menegaskan: “banyak muslim, ketika berbicara tentang HAM, berusaha untuk tidak membahas hak-hak perempuan sama sekali atau dialihkan untuk membahas persoalan tentang tata cara melindungi kesucian perempuan”<sup>29</sup>.

Ketika membahas tentang kebebasan beragama, Maududi merujuk kepada al-Qur’an yang melarang pemaksaan dalam masalah keyakinan (al-Baqarah: 256). Sesuai dengan toleransi yang dikembangkan dalam Islam tradisional, ia menegaskan: “Tidak boleh ada kekuasaan yang diterapkan untuk memaksa non-muslim untuk menerima Islam. Orang-orang yang mau menerima Islam itu harus berdasarkan pilihannya”<sup>30</sup>. Maududi nampaknya gagal menelusuri isu-isu yang sangat krusial seperti pelarangan tentang konversi dari Islam ke agama lainnya dan pembatasan tentang perkawinan antar agama.

#### *b. Pandangan Liberal.*

Kalau pandangan konservatif lebih cenderung untuk “mengislamisasi” Hak-hak Asasi Manusia dengan mengorbankan sifat universalitas dan emansifatorisnya, para pembaru Islam liberal memandang HAM sebagai benar-benar tantangan. Para pemikir muslim liberal mengakui bahwa dalam lingkungan modern, konsensus normatif yang melewati batas-batas budaya dan agama adalah suatu kemestian untuk menciptakan perdamaian dan kerjasama internasional.

Abdullahi Ahmed al-Na’im, seorang cendekiawan muslim yang sangat dikenal dalam membahas HAM, menegaskan, di bawah kondisi

ekonomi dan politik kontemporer, tidak ada negeri di dunia ini yang secara agama monolitik, meskipun begitu sikap tradisional dan tertutup mungkin bisa dilakukan”.<sup>31</sup> Oleh karena itu, orang muslim, seperti orang-orang dari kebudayaan lain, harus mau melakukan dialog lintas budaya tentang Hak Asasi Manusia.

Ketika memahami Hak Asasi Manusia menjadi tuntutan, maka diperlukan adanya suatu cara pandang tentang hak-hak tersebut yang tidak dapat secara sederhana diintegrasikan dalam kerangka normatif syari’ah yang ada. Harus diakui bahwa ada beberapa ketegangan fundamental antara norma-norma dalam Syari’ah tradisional dengan ketentuan-ketentuan yang ada dalam HAM. Ketegangan-ketegangan tersebut membutuhkan penilaian yang hati-hati daripada harmonisasi keduanya secara prematur. Karena itu, yang paling penting adalah evaluasi diri yang kritis terhadap Syari’ah dan menggarisbawahi prinsip-prinsipnya, sebagai usaha untuk mencari jalan keluar untuk menjembatani keduanya secara betul-betul *genuine* dan mencari titik temu dari beberapa ketentuan normatif yang saling bersaing.

Beberapa sarjana muslim, seperti Hakim Agung Mesir, Muhammad Said al-Ashmawy, memfokuskan dalam pembahasan tentang pentingnya makna asli Syari’ah yang secara etimologi bermakna; “sebuah jalan yang menunjukkan mata air di padang pasir”.<sup>32</sup> Dalam pandangannya, Syari’ah tidak membentuk sistem hukum yang komprehensif, tetapi sebagian besar berupa prinsip-prinsip umum keagamaan dan etika, seperti sholat dan puasa, solidaritas dalam masyarakat, menghormati gender, dan toleransi terhadap minoritas. Ketika prinsip umum yang bersifat etis itu bersentuhan dengan pemikiran hukum abad pertengahan jelas tidak bisa mengelak dari keharusan sejarah yang mengitarinya. Karena itu perlu evaluasi kritis terhadap Syari’ah. Hanya dengan sikap kritis dapat menemukan kembali norma-norma Islam yang esensial yang dapat dijadikan landasan untuk membuat peraturan yang lebih detail.

Para pemikir muslim liberal mendukung pemahaman *Syari’ah* yang emansipatoris, menekankan makna aslinya sebagai “jalan” atau “petunjuk”, daripada sebagai kumpulan hukum yang rinci. Mereka tidak berusaha untuk menolak dalam mengkaitkan konsep-konsep hak asasi manusia dengan karakter yang dimiliki Syari’ah. Yang perlu dilakukan oleh kaum muslimin adalah mengaktifkan kembali ijtihad. Pada awalnya, ijtihad dipandangan sebagai sumber hukum Islam yang independen, tetapi setelah meningkatnya proses pembekuan *Syari’ah*, menjadi digantikan oleh ketundukan kepada ajaran-ajaran madzhab hukum yang



sudah mapan. Karenanya, beberapa muslim reformis menuntut pembangkitan kembali ijtihad agar bisa berlaku adil terhadap tuntutan modernitas dan *spirit* asli hukum Islam.

Abdullahi A. al-Naim melangkah lebih jauh dalam melakukan ijtihad. Ia berusaha untuk lebih kritis terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dengan mengikuti penafsiran tradisional, ia membedakan antara surat-surat yang diturunkan di Makkah dengan surat-surat yang diturunkan di Madinah. Namun demikian, al-Naim mengikuti pendapat gurunya Mahmoud Muhammad Taha, yang menyatakan bahwa pengelompokan ke dalam dua jenis wahyu tersebut memiliki implikasi dalam tingkatan teologis. Menurutny, surat-surat periode Makkah mengandung ajaran-ajaran teologis Islam yang abadi, sedangkan ayat-ayat yang diturunkan di Madinah itu mayoritas merujuk kepada kebutuhan-kebutuhan khusus masyarakat muslim awal yang tidak bisa serta merta diterapkan pada kehidupan modern. Al-Naim menegaskan bahwa reformasi ajaran Islam hanya dapat dilakukan dengan cara membaca aturan-aturan normatif Qur'an pada periode Madinah dalam sinaran prinsip-prinsip teologis Islam yang universal dan abadi yang mayoritas diturunkan pada periode Makkah.<sup>33</sup>

Pendekatan kritis para muslim liberal ini, seperti Ashmawy dan al-Naim, berusaha mereformasi pemikiran dalam bidang hukum dan teologi Islam. Pendekatan kritis ini akan meratakan jalan untuk perubahan dalam bidang politik dan hukum. Mereka berusaha untuk membangkitkan kesadaran baru tentang karakteristik manusiawi dalam Qur'an sebagai wahyu Illahi yang merupakan sumber penting Syari'ah. Karena itu bukan kebetulan, dalam konteks ini, bahwa para pemikir muslim modern menempatkan tekanan yang besar pada martabat manusia sebagai bagian penting dalam menetapkan ajaran-ajaran Islam.

### *c. Pandangan Pragmatis*

Memilah perdebatan tentang Hak Asasi Manusia di dunia Islam menjadi dua kelompok: konservatif dan liberal, sebenarnya tidak menggambarkan keseluruhan fenomena yang terjadi. Dalam realitas masyarakat muslim, perseteruan antara kedua kubu tersebut, tidak memiliki akar yang sangat dalam dan didukung oleh mayoritas muslim. Berdasarkan catatan sejarah, tradisi Islam lebih banyak menunjukkan kemampuan fleksibilitasnya dalam menghadapi tantangan baru. Karena itu, yang lebih nampak adalah pandangan pragmatis. Pandangan pragmatis ini merupakan jalan tengah untuk menjembatani antara dua pandangan yang berbeda secara diametral. Pandangan semacam inilah

yang sebenarnya membentuk konsep *Syari'ah* semenjak awal. Pandangan seperti ini juga yang memiliki penganut mayoritas dari masyarakat muslim.

Pandangan jalan tengah ini yang banyak dianut beberapa negara muslim. Hal ini bisa terlihat dari perundang-undangan atau aturan-aturan yang diberlakukan di negara-negara muslim. Pada persoalan yang sangat sensitif, seperti hukum keluarga, meskipun masih tetap setia kepada ketetapan yang ada dalam *Syari'ah*, tetapi telah mengalami beberapa perubahan yang signifikan, seperti pembatasan praktek poligami, perceraian dan pernikahan anak-anak.

Menurut catatan Anderson, modernisasi *Syari'ah* di negara-negara muslim mulai terjadi pertengahan abad ke-19, yang mulai menyentuh "ruang sakral hukum keluarga" yang dipandangan diambil "berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah atau praktek Nabi"<sup>34</sup>. Setelah Perang Dunia II, beberapa negara muslim mulai mengadakan perubahan tentang status perempuan dalam hukum Islam. Tunisia membuat undang-undang yang menghapus praktek poligami. Sedangkan Syiria, Maroko, dan Pakistan, termasuk Indonesia, dalam masalah poligami ini, membuat undang-undang yang membatasi lelaki untuk melakukan praktek tersebut. Landasan yang dipakai untuk membatasi praktek tersebut adalah Al-Qur'an (al-Nisa:129): "kamu tidak akan bisa bersikap adil terhadap isteri-isterimu, meskipun kamu menginginkannya untuk berbuat itu. Karena itu "jika kamu takut tidak bisa berlaku adil, maka seorang sajalah" (Q.s.: al-Nisa:3).

Begitu pula dengan masalah perceraian. Di beberapa negara muslim, seperti Pakistan, Tunisia, Iran dan Indonesia, telah memberikan hak kepada isteri untuk menggugat cerai terhadap suami yang dianggap telah melakukan penganiyaan. Syiria dan Maroko telah membatasi, dalam kondisi tertentu, hak-hak suami untuk menceraikan isterinya secara sewenang-wenang. Pembaharuan tentang perceraian ini juga telah dilakukan di Nigeria, Somalia, dan Yaman. Bahkan di Tunisia telah menghapus ketentuan hukum waris tradisional yang membedakan bagian antara laki-laki dan perempuan.<sup>35</sup>

Meskipun demikian, di beberapa negara muslim yang masih menganut paham konservatif seperti Arab Saudi, Libya dan Iran, perubahan *Syari'ah* belum signifikan. Bahkan di Arab Saudi, perempuan dilarang mengendarai mobil, karena dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah.

Dalam persoalan kebebasan beragama dan non-diskriminasi terhadap minoritas agama, pada umumnya negara-negara muslim telah

membuat undang-undang atau yang sejenisnya mengenai hal itu. Syiria, Mesir, Kuwait dan beberapa negara muslim lainnya seperti Malaysia dan Indonesia, secara tegas menyatakan dalam undang-undangnya bahwa kebebasan beragama dijamin undang-undang, setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama dihadapan hukum dan memiliki hak dan kewajiban yang sama tanpa adanya diskriminasi yang didasarkan atas ras, etnis, bahasa, agama dan keyakinan.<sup>36</sup>

Konsep tentang *dhimmi*, yang dikenal dalam konsep Syari'ah tradisional, kini tidak dijumpai lagi di sebagian besar negara muslim. Setiap pemeluk agama kini sudah dianggap warga negara penuh, tidak ada lagi perbedaan berdasarkan agama. Meskipun hal itu masih ditemui di negara Arab Saudi dan Iran, yang masih membatasi dan membedakan hak-hak minoritas dalam persoalan hukum dan politik. Demikian juga dengan persoalan *riddah*, sebagian besar negara muslim telah menghapus sanksi terhadap orang yang melakukan hal itu. Meskipun dalam beberapa negara masih ada larangan *riddah* dan memberikan sanksi kepada yang melakukannya seperti di Sudan dan Arab Saudi. Tuduhan seperti itu merupakan peristiwa yang sering ditemui di beberapa negara seperti kasus Mahmoud Muhamad Taha pada tahun 1985 di Sudan sehingga ia dihukum mati. Demikian juga yang menimpa Nasr Hamid Abu Zaid yang dianggap telah *murtad* sehingga, berdasarkan putusan pengadilan, harus bercerai dengan isterinya.<sup>37</sup>

Berbeda dengan hukum keluarga yang mayoritas masih tetap setia kepada konsep *Syari'ah* dan diterapkan di sebagian besar negara-negara muslim, mengenai persoalan hukum pidana, seperti potongan tangan, rajam dan sebagainya, masih diterapkan hanya di sebagian kecil negara-negara muslim, seperti Arab Saudi dan Pakistan.<sup>38</sup>

Nampaknya memang beberapa negara muslim berusaha untuk membatasi penerapan hukum pidana tersebut dengan berbagai macam alasan. Hukuman potongan, contohnya, tidak diterapkan pada pencurian biasa, tetapi pada kasus pencurian dalam arti yang sangat khusus. Apalagi ada preseden bahwa Umar bin Khattab pernah tidak memotong tangan pencuri yang melakukan pencurian pada masa-masa rawan pangan. Karena itu banyak pemikir muslim yang berpendapat bahwa hukuman pidana tersebut hanya dapat diberlakukan pada masyarakat muslim yang ideal yang sudah mampu menyediakan secara penuh kebutuhan dasar setiap warga sehingga secara rasional tidak lagi ada pencurian karena alasan ekonomi. Karena itu, untuk saat ini hukuman seperti itu tidak sesuai dan harus ditunda. Pandangan seperti ini adalah tipikal dan muslim moderat yang enggan untuk melanggar norma dalam Syari'ah, namun

juga berusaha untuk menghindari dari penerapannya karena akan menimbulkan beberapa kesulitan.

## Penutup

Paparan di atas berusaha untuk menjelaskan tentang berbagai pandangan masyarakat muslim, sebagai respon terhadap isu Hak-hak Asasi Manusia, yang kini menjadi standar moralitas internasional dalam hubungan antar bangsa. Isu tentang HAM merupakan produk kebudayaan modern yang sering tidak bisa dijumpai presedennya dalam tradisi semua agama. Hal itu pada akhirnya menimbulkan problem bagi semua pemeluk agama, bukan hanya Islam, dalam memberikan respon kepadanya. Khusus mengenai masyarakat muslim, dalam memberikan respon terhadap permasalahan tersebut, terbelah menjadi tiga kelompok yakni: konservatif, liberal dan pragmatis.

Kaum konservatif pada umumnya menolak konsep tentang universalitas Hak Asasi Manusia yang dideklarasikan di PBB. Mereka memandang bahwa HAM lebih merupakan suatu hasil produk budaya masyarakat Barat yang dipaksakan untuk diterima negara-negara non-Barat. Dalam pandangan konservatif, bahwa ajaran-ajaran Islam, yang terhimpun dalam Syari'ah itu lebih superior daripada ide-ide yang terdapat dalam deklarasi HAM. Ide-ide dalam HAM itu hanya merupakan bagian dari ajaran yang terdapat pada Syari'ah. Namun penegasan ini bukan untuk mengafirmasi HAM dalam ajaran Islam tetapi untuk menolak hal-hal yang dianggap bertentangan dengan Syari'ah.

Sebaliknya para muslim liberal memandang bahwa isu-isu tentang HAM merupakan tantangan untuk mengadakan evaluasi ulang secara kritis terhadap konsep Syari'ah. Menurut kelompok ini, bangunan konsep Syari'ah di atas pemikiran dan budaya tradisional, dalam hal-hal tertentu sudah tidak sesuai lagi dengan tuntutan modernitas yang sudah sangat jauh berbeda dalam beberapa hal dengan budaya tradisional. HAM merupakan cerminan dari produk pemikiran manusia modern, yang dipergunakan untuk menyelesaikan tantangan modernitas. Tentunya, hal itu akan menimbulkan beberapa kesulitan apabila harus dihadapkan dengan konsep-konsep tradisional *Syari'ah*. Karena itu, supaya *Syari'ah* tetap bisa dijadikan sebagai panduan normatif kaum muslim dalam menempuh kehidupan di era sekarang ini tentu dibutuhkan pengkajian ulang atau revitalisasi ajaran tersebut sesuai dengan tantangan yang dihadapinya.

Namun demikian, dalam realitas kehidupan masyarakat muslim, kedua pandangan yang berbeda tentang HAM itu tidaklah berhadapan

secara diametral. Pada umumnya, masyarakat muslim lebih senang untuk mengambil jalan tengah, yakni bersifat pragmatis dan eklektik dalam merumuskan peraturan-peraturan yang dipakai di negara-negaranya. Mereka mengambil beberapa prinsip *Syari'ah* sambil menyesuaikan dengan tuntutan-tuntutan modernitas. Hal ini memang mengesankan suatu jawaban yang simplisitis terhadap tuntutan modernitas, yang membuat orang muslim dikesankan oleh masyarakat dunia sebagai kelompok yang sulit untuk melakukan pergaulan internasional yang dilandasi oleh nilai-nilai persamaan dan kesetaraan. Kelompok masyarakat muslim dianggap masyarakat “aneh” yang bersifat eksklusif di tengah upaya untuk menjadi titik persamaan pada kebudayaan-kebudayaan dunia.

Namun demikian usaha yang ditempuh kalangan moderat muslim tersebut merupakan hasil dialog yang bisa dicapai di antara berbagai madzhab pemikiran dan kelompok kepentingan yang terdapat dalam internal masyarakat muslim tersendiri. Dialog-dialog tersebut tentunya akan terus berkembang untuk mencapai kesepakatan-kesepakatan baru yang akan berjalan lebih alamiah dalam mencapai suatu standar moralitas pergaulan internasional. Hal itu tentunya lebih baik, daripada mengambil sikap yang terburu-buru tetapi dengan cara-cara dipaksakan.

### Catatan Akhir:

---

<sup>1</sup> Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratizations in Indonesia*, Princeton University Press, 2000, p. 15

<sup>2</sup> Gilles Kipel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in The Modern World*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993, p. 191. Lihat juga John Naisbitt and Patricia Aburdene, *Megatrends 2000: Sepuluh Arah Baru untuk Tahun 1990-an*, alih bahasa FX. Budijanto, Binarupa Akasara, Jakarta, pi. 254.

<sup>3</sup> Donna E. Artz, “The Application of International Human Rights Law in Islamic States” dalam *Human Rights Quarterly* 12, 1990, p. 202-230

<sup>4</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Order*, Regent of University of California, 1998, p. 341.

<sup>5</sup> Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights: Implications for International Relations*, I.B. Tauris Publisher, London-New York, 1998, p. 6.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Dimuqrathiyah wa Huquq al-Insan*, Markaz Dirasah al-Wihdah al-Areabiyyah, 1997, p. 101

<sup>8</sup> David Little, John Kelsay and Abdul Azis A. Sachedina, *Human Rights and The Conflict of Culture*, University of South Carolina Press, Columbia, 1988, p. 2

<sup>9</sup> Ibid., p. 4

<sup>10</sup> Ibid, p. 5

<sup>11</sup> Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights*, p. 7-8

<sup>12</sup> Jean Claude Vatin "Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam" dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (ed.), *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Yayasan Obor Indonesia, 1995, p. 114

<sup>13</sup> David Little, John Kelsay and Abdul Azis A. Sachedina, *Human Rights and The Conflict of Culture*, p. 41

<sup>14</sup> Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politic*, West view Press, San Francisco, 1995, p. 22-23

<sup>15</sup> Katerina Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights*, p. 43-44

<sup>16</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*. P. 43

<sup>17</sup> Bassam Tibbi, "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations," *Human Rights Quarterly* 16, 1994, 278

<sup>18</sup> Heiner Bielefeldt, "Muslim Voices in the Human Rights Debate" *Human Rights Quarterly* 17, 596

<sup>19</sup> Ibid, p. 597

<sup>20</sup> Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 123

<sup>21</sup> Ibid, p. 124.

<sup>22</sup> *Everyone has the Rights to freedom of thought, conscience and religion: this Rights includes freedom to change his religion or belief, and freedom either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.* (Article 18 of Universal Declaration of Human Rights)

<sup>23</sup> Heiner Bielefeldt, "Muslim Voices in the Human Rights Debate", p. 600.

<sup>24</sup> Ibid., p. 589

<sup>25</sup> Bassam Tibbi, "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations," p. 281

<sup>26</sup> Ibid. p. 283

<sup>27</sup> Abu al-'Ala Maududi, *Human Rights in Islam*, Islamic Foundation, Leicester, 1980, p. 13.

<sup>28</sup> Ibid, p. 23

<sup>29</sup> Riffat Hasan, "On Human Rights and the Qur'an Perspective" dalam Arlene Swidler (ed) *Human Rights in Religious Tradition*, 1982, p. 63.

<sup>30</sup> Maududi, *Human Rights*, p. 32.

<sup>31</sup> Abdullah Ahmed Al-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, 1990, p. 102.

<sup>32</sup> Muhammad Said al-Ashmawy, *Menentang Islam Politik*, terjemahan Widyawati Alifya, Bandung, 2004, p. 147.

<sup>33</sup> Al-Naim, *Toward an Islamic Reformation*, p. 52-57.

<sup>34</sup> J.N.D. Anderson, *Modern Trends in Islam, Legal Reform and Modernisation in the Middle East*,

<sup>35</sup> Donna E. Artz, "The Application of International Human Rights Law in Islamic States" p. 223

<sup>36</sup> Ibid

<sup>37</sup> Heiner Bielefeldt, "Muslim Voices in the Human Rights Debate", p. 612

<sup>38</sup> Ibid, p. 613.

## DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, J.N.D., *Modern Trends in Islam, Legal Reform and Modernisation in the Middle East*, New York and London, 1959.
- al-Ashmawy, Muhammad Said, *Menentang Islam Politik*, terjemahan Widyawati Alifya, Bandung, 2004.
- Artz, Donna E., "The Application of International Human Rights Law in Islamic States" dalam *Human Rights Quarterly* 12, 1990.
- Bielefeldt, Heiner, "Muslim Voices in the Human Rights Debate" *Human Rights Quarterly* 17, 1995.
- Dalacoura, Katerina, *Islam, Liberalism and Human Rights: Implications for International Relations*, I.B. Tauris Publisher, London-New York, 1998.
- Hasan, Riffat, "On Human Rights and the Qur'an Perspective" dalam Arlene Swidler (ed) *Human Rights in Religious Tradition*, 1982.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratizations in Indonesia*, Princeton University Press, 2000.
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *al-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan*, Markaz Dirasah al-Wihdah al-Areabiyyah, 1997.
- Kipel, Gilles, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in The Modern World*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993.
- Little, David, John Kelsay and Abdul Azis A. Sachedina, *Human Rights and The Conflict of Culture*, University of Soth Carolina Press, Columbia, 1988.
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politic*, Westview Press, San Francisco, 1995

- al-Maududi, Abu al-'Ala, *Human Rights in Islam*, Islamic Foundation, Leicester, 1980
- Al-Naim, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, 1990.
- Naisbitt, John and Patricia Aburdene, *Megatrends 2000: Sepuluh Arah Baru untuk Tahun 1990-an*, alih bahasa FX. Budijanto, Binarupa Akasara, Jakarta.1991.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Order*, Regent of University of California, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations," *Human Rights Quarterly* 16, 1994.
- Vatin, Jean Claude, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam" dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (ed.), *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Yayasan Obor Indonesia, 1995.

---

**Mohamad Hudaeri** adalah dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten